



Николь Лоро

# РАЗДЕЛЕННЫЙ ГОРОД

Забвение  
в памяти  
Афин



**Николь Лоро**  
**Разделенный город.**  
**Забвение в памяти Афин**  
**Серия «Интеллектуальная история»**

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=64096196](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=64096196)*

*Разделенный город. Забвение в памяти Афин: Новое литературное  
обозрение; Москва; 2021  
ISBN 978-5-444814-66-6*

**Аннотация**

В 403 году до н. э. завершился непродолжительный, но кровавый период истории Древних Афин: войско изгнанников-демократов положило конец правлению «тридцати тиранов». Победители могли насладиться мстью, но вместо этого афинские граждане – вероятно, впервые в истории – пришли к решению об амнистии. Враждующие стороны поклялись «не припоминать злосчастия прошлого» – забыть о гражданской войне (*stásis*) и связанных с ней бесчинствах. Но можно ли окончательно стереть *stásis* из памяти и перевернуть страницу? Что если сознательный акт политического забвения запускает процесс, аналогичный фрейдовскому вытеснению? Николь Лоро скрупулезно изучает следы этого процесса, привлекая широкий арсенал античных источников и современный аналитический

инструментарий. Ее Афины живут, воюют, скорбят, но самое главное – продолжают хранить память о событиях прошлого, которые граждане договорились забыть. Николь Лоро (1943–2003) – исследовательница истории и антропологии Древней Греции, профессор Высшей школы социальных наук в Париже.

# Содержание

«Mon livre par excellence»	5
Список сокращений	25
Предисловие	27
Разделенный город: предварительная разметка	30
Глава I	30
Два города	32
Одно разделяется надвое	41
В точке пересечения – stásis	50
Арес внутри семьи	58
Конец ознакомительного фрагмента.	69

# Николь Лоро

## Разделенный город.

### Забвение в памяти Афин

«*Mon livre par excellence*»  
(От переводчика)

Когда требуется впервые представить читателю автора, широко известного за рубежом и малоизвестного даже среди занимающихся близкими темами отечественных специалистов – о чем говорит крайне редкое его присутствие в библиографиях, – нормальным *modus operandi* было бы обрисовать общий научный и теоретический контекст, в котором работал автор, указать линии преемственности, учителей и оппонентов, обозначить базовую проблематику, дать панораму эволюции авторских идей.

Однако мы предпочтем пойти короткой дорогой и сразу позволим себе *hýbris* декларации: книга, которую читатель держит в руках, является одной из самых выдающихся работ (о) политической мысли, написанных за последние полвека, а влияние идей ее автора, Николь Лоро (1943–2003), с момента выхода ее первой книги «Изобретение Афин» вы-

шло далеко за пределы эллинистики. В качестве свидетелей этому можно привести философов – не только потому, что философия, пусть и утратившая негласный титул царицы гуманитарных наук, все еще остается главным оценщиком «глубины» и *Entwicklungsfähigkeit*<sup>1</sup> той или иной гуманитарной мысли, – но прежде всего потому, что мысль самой Лоро, хотя и не являясь «творчеством концептов», работает со своим предметом – политикой – на том же фундаментальном уровне, что и философия, а еще потому, что она смогла навязать философии напряженный диалог, подчас напоминая насыщенные тонкими дипломатическими уловками переговоры. И философы, всерьез воспринявшие мысль Лоро, могут, как Джорджо Агамбен, начать одну из своих книг с безапелляционного утверждения: «Рассмотрение проблемы гражданской войны – или *stásis* – в классической Греции не может не начинаться с исследований Николь Лоро, посвятившей *stásis*... книгу „Разделенный город“, о которой она говорила, что это *моя книга par excellence*»<sup>2</sup>. В свою очередь, Поль Рикёр в «Памяти, истории, забвении», говоря об амнистии и прощении, значительную часть своей аргументации строит, следуя путями Лоро и открытому ей в функционировании греческой политической памяти *оксю-*

---

<sup>1</sup> Способность к развитию. – *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> Агамбен Д. *Stasis*. Гражданская война как политическая парадигма. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 10. Сам Агамбен и употребляет фрейбаховский термин *Entwicklungsfähigkeit* по отношению к идеям Лоро.

морону, «забвению незабвения» – и в определенном смысле все окончание этой рикёровской книги находится под влиянием «Разделенного города»<sup>3</sup>. Но еще до Рикёра и Агамбена, за несколько лет до выхода «Разделенного города», Жак Деррида широко использовал более ранние работы Лоро в своих «Политиках дружбы» для того, чтобы в ходе своей атаки на Шмитта деконструировать оппозицию *stásis/pólemos*, «гражданской» и «внешней» войны, но также и концепцию демократии, в основании которой лежит идея братства граждан и автохтонности – рождения от одной матери-земли<sup>4</sup>.

Разумеется, одной лишь ссылки на признание со стороны философов явно недостаточно, поэтому мы попытаемся вкратце перечислить ряд причин, по которым эта книга является великой.

Как и у всякой великой книги, у этой есть уникальный предмет, становящийся по-настоящему видимым только на ее страницах, – это греческая мысль о *stásis*, о гражданской войне, о политическом конфликте в целом, но главная особенность этой мысли в «Разделенном городе» в том, что это мысль в неразрывной связи с ее невысказанным. В той же мере, в какой «Разделенный город» является интеллектуальной историей мысли, он является историей задних мыслей и ис-

---

<sup>3</sup> Ricœur P. La Mémoire, L' Histoire, L' Oubli. Paris: Seuil, 2000. P. 586 и след.; P. 651. Рикёр также говорит о том, чем обязан Лоро, в одном интервью Д. Э. Баррашу и Ф. Кондеми.

<sup>4</sup> См.: Derrida J. Politiques de l' amitié. Suivi de L' oreille de Heidegger. Paris: Galilée, 1994, где вся IV глава следует за мыслью Лоро, а также P. 133.

торией немыслимого – и это немыслимое в свою очередь не является только лишь скрытыми причинами, которые не донесли до нас греческие исторические нарративы, общим социально-историческим базисом, который следует реконструировать, или неочевидными контекстами (хотя тщательный анализ таких причин и контекстов также проводится в книге). Прежде всего, это то, что мысль отвергает, отказывается мыслить, и тем не менее не может не мыслить, и в некотором отношении только благодаря ему и мыслит. И поскольку это немыслимое греческой политической мысли – одной из сторон которого и является потенциальность кровавой распри – оказывается лежащим в самих основаниях политического, Лоро, возможно, удастся прикоснуться к той *интенсивности*, которая у Шмитта характеризовала политическое как таковое<sup>5</sup>, но, однако, тонула в *circulus vitiosus*<sup>6</sup> и не получала никакого сущностного определения, кроме разве что сразу и крайне абстрактной, и эссенциалистской ссылки на онтологическую «чуждость» врага<sup>7</sup>. Лоро же, перечитывая

---

<sup>5</sup> Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 302, 305 и т. д.

<sup>6</sup> У Шмитта возможность убить врага и быть убитым является следствием исключительной интенсивности, но сама эта интенсивность определяется и доказывается тем, что имеется эта возможность. Подробнее о круге в «Понятии политического» Шмитта см.: Агамбен Д. Заметка о войне, игре и враге // Агамбен Д. Stasis. Гражданская война как политическая парадигма. С. 90–126.

<sup>7</sup> Шмитт К. Там же. С. 302. Анализы Лоро *oikeĩos pólemos* и *homóphylos pólemos* показывают, что «чуждость» приходит лишь во втором такте политико-логического времени.



гомеровские эпopeи, афинских трагиков и историков, обнаруживает сразу и пугающее, и обнадеживающее измерение, в котором *желание победы*, чистый эффект и аффект *агона*, оказывается *первичное* разделения на друзей и врагов – и эта интенсивность сама по себе является политической<sup>8</sup>.

Предметом книги точно так же является субъект этой мысли и этого немыслимого – это Город. *Город мыслит* – одно из центральных высказываний, гипотез и ставок текста; здесь мы лишь укажем решающее следствие из этого высказывания и его импликаций для политической мысли вообще – ибо оно как раз и означает, что политика является – по крайней мере, может являться – мыслью, вовсе не сводимой к политической философии и к «политическим наукам», и что она не относится к последним как «практическая мысль» к «общей теории». Примерно в то же время, когда милитант-интеллектуал Сильвен Лазарюс разрабатывал идею «политики-как-мысли»<sup>9</sup> и делал политической аксиомой лишь на первый взгляд тривиальное высказывание «люди мыслят», *les gens pensent*, Лоро продемонстрировала это как историк афинской демократии: чтобы мыслить политически, Город вовсе не дожидался Платона и Аристотеля, Фукидида и Ксенофонта, какой бы важной ни была их

---

<sup>8</sup> См. например, в IV главе анализ описания одного из сражений в «Илиаде».

<sup>9</sup> См.: Лазарюс С. Можно ли мыслить политику в интериорности? // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Том 4. № 1. С. 73–104, а также: Lazarus S. Anthropologie du nom. Paris: Seuil, 1996.

роль в понимании этой мысли и ее противоречий, и даже если многое из этой мысли и ее немысленного сохранилось только благодаря их рефлексии и критике.

Наконец, с другого ракурса этот же предмет книги можно обозначить как идеологию афинского города – и все творчество Лоро, никогда до конца не порывавшей с марксизмом<sup>10</sup>, хотя иногда и иронизировавшей по его поводу, можно отнести к рубрике анализа идеологии – но это не просто ее разоблачение, не только чтение того, о чем идеология умалчивает, или интерпретация значения самого факта умолчаний. Потому что идеология как раз и оказывается отношением, которое мысль афинского города поддерживает со своим немыслимым, она неразрешимо оказывается лекарством от раны, нанесенной развязанными силами политического, стремлением заклясть эти силы – и одновременно конструированием идеала и призывом *к иному политическому*, «более политичному» политическому; то есть она является как средством деполитизации, так и стремлением к некой поли-

---

<sup>10</sup> Воспринятым ей от одного из своих учителей, П. Видаля-Накэ, и, разумеется, от самого главы т. н. «Парижской школы», Ж.-П. Вернана. Подробнее о марксистских корнях мысли Лоро и о ее методологической траектории см. в прекрасном предисловии Габриэле Пуделла к итальянскому изданию – к слову, вышедшем в серии, руководимой Д. Агамбенем, – «Разделенного города» (*Pudellà G. Introduzione // Loraux N. La città divisa. L' oblio nella memoria di Atene. Vicenza: Neri Pozza, 2006. P. 7–54*). Здесь также следует сказать, что сама книга обеспечивает читателя значительной частью информации о своем научном контексте и климате, о *roads taken and not taken*, во многом представляя собой метарефлексию.

тике; как источником «ложного сознания», так и – в то же самое время – основанием для политических решений, которые на нашем современном идиоме мы бы назвали не иначе как «прогрессивными».

Как и большинство великих книг, это книга о методе, об особой оптике, пригодной для того, чтобы сделать этот предмет – а это, как мы начинаем догадываться, парадоксальный предмет – видимым. «Разделенный город» можно считать образцовым текстом о «междисциплинарности», возведенной за последние десятилетия едва ли не в базовую научную добродетель, но образцовым он является именно потому, что он также содержит многочисленные *предостережения* против нее. Для того, чтобы понять саму связку мысль/немыслимое, Лоро обращается к понятиям психоанализа; чтобы выявить религиозные и ритуальные основания идеологических конструкций – к антропологии Древней Греции; чтобы глубже погрузиться в мысль Города о самом себе – к греческой философской рефлексии. И кажется, что Лоро легко пересекает все эти границы, каждый раз демонстрируя блестящее знание территории, куда она углубляется, и недаром посвященный ей посмертный номер журнала «Espaces Temps» называется «Les voies traversières de Nicole Loraux»<sup>11</sup>, что можно перевести как «пути наискосок Николь Лоро» или «транс-

---

<sup>11</sup> Espaces Temps. 2005. № 87–88: Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales. Этот выпуск был подготовлен совместно с журналом «Clio. Histoire, Femmes et Sociétés» – фактически как один номер *оммажа* от двух журналов сразу.

границные пути Николь Лоро». И точно так же кажется очевидным, что только такой метод, только целая связка ключей для чтения, позволяет приблизиться к тому, о чем политическая мысль греков предпочитает ничего не знать и следы чего она бы хотела стереть.

И тем не менее Лоро настойчиво повторяет, что границы между дисциплинами существуют и что они не отменяются их пересечением; что орудия, которыми историка греческой политики вынуждает пользоваться относительная бедность его материала часто ему не принадлежат; что заимствование чужих понятий и категорий является *импортом*, если не контрабандой. Что речь никогда не может идти о простом «применении» и «приложении» (*application*) позаимствованных понятий, поскольку такое применение, как правило, *аналогично*, а в середине любой аналогии – как бы ни хотели видеть в аналогии аналогию биективному отображению в математике – есть зияние, разрыв, желание и решение исследователя. Что собственный предмет необходимо калибровать и тонко настраивать, чтобы по нему можно было – даже если только аналогически – работать чужими инструментами. Так, чтобы употреблять психоаналитические понятия, исследуя предмет «Город», – а в первую очередь это означает подходить к Городу как к субъекту, – Лоро тщательно демонстрирует, почему греческий город вообще это может допустить: по контрасту достаточно вспомнить, как современные политические философы и социальные ученые при-

меняют психоаналитические понятия, чтобы ставить «диагноз» или давать «интерпретацию»<sup>12</sup> целым странам и обществам – как истерикам, невротикам, фетишистам, как переживающим коллективную «травму», – но при этом никак не объясняют операции, благодаря которым конструкции «общество» или «страна» могут стать анализируемыми субъектами желания.

Мы могли бы позволить себе небольшую теоретическую фантазию и сказать, что в «Разделенном городе» есть четырехугольник мыслящих – философ, антрополог, психоаналитик и историк, между которыми находится предмет: политика, политическая мысль. И первые трое «объективируют» ее, следуя характерному для мысли каждого желанию, что облегчается тем, что здесь отсутствует пятый мыслящий – сам политически действующий субъект, «активист» или *демос*. Для философов – возможно, за значимым исключением Гераклита в его прочтении Лоро – характерно «несогласие»<sup>13</sup> с политикой, представляющей слишком боль-

---

<sup>12</sup> Мы ставим кавычки, потому что это очевидно метафорическое употребление психоанализа, имеющее мало общего с психоаналитическим актом как таковым. В целом успех Лоро в ее «приграничных переговорах» с психоанализом, как раз наоборот, показывает, что никакого «психоанализа политики» быть не может, уже потому, как говорит сама Лоро, что это «означало бы сбросить в раздел, посвященный неврозам, все афинское определение политического в его целом» (См. наст. изд. С. 107); и даже идея политической метапсихологии представляется ей в конечном счете сомнительной (С. 116).

<sup>13</sup> В том смысле, в каком это слово мыслит Рансьер, возведший его в ранг категории. См.: *Рансьер Ж. Несогласие*. СПб.: Machina, 2013.

шой риск для Единого или дающей слишком большое место аффектам. Антрополог хотел бы свести театральную сцену политики, которой неизбежно присуща определенная поверхностность и даже «анекдотичность»<sup>14</sup>, к некоторым базовым (или «глубинным») константам, функциям и оппозициям, обнаруживающимся в ритуале и мифе. Психоаналитик, готовый «трактовать народы как отдельного невротика»<sup>15</sup>, увидит в политических противоречиях лишь провал желания и возвращение вытесненного, а в случае позитивных и осознанных политических процедур чаще всего ему просто нечего сказать, разве что сослаться на *passage à l'acte*. И в такой ситуации только историк – конечно, далеко не каждый – способен дать слово «самой политике», защитить ее от деполитизирующих притязаний и подозрений, а заодно показать, что сама политика всегда уже работает в мысли философа и даже аналитика, работает до того, как они выносят политике своей вердикт и диагноз, тогда как подозревающий и выносящий за скобки политику антрополог на деле оказывается чрезмерно доверчивым по отношению к тому, что Город хочет сообщить ему о себе в своих образах.

Но чтобы этого добиться, такой историк должен уметь мыслить, как философ, хотя и не философскими понятиями, выделять типическое и не бояться обнаружить в глубине политического религиозное, как антрополог, читать симпто-

---

<sup>14</sup> См. наст. изд. С. 76.

<sup>15</sup> См. наст. изд. С. 107.

мы, как аналитик. Но также: чувствовать язык и читать тексты, как утонченный филолог, – вслед за Грегори Надем добавим мы<sup>16</sup>.

Как и у многих великих книг, у этой книги об идеологии есть своя идеология и стиль – стиль как письма, так и мысли.

В одном месте Лоро говорит, что современный эллинист вынужден «изо дня в день бороться с тяжелым грузом классицизма»<sup>17</sup>, – имея в виду как до сих пор господствующие нарративы классических дисциплин, так и само восприятие Греции в качестве «классической», – но в этой фразе, как и во многих других в книге, звучит признание того, что полностью победить его невозможно, как бы ни пытались это сделать антропологи Древней Греции, ищущие *реалистических* «греков без чуда». Поэтому подход самой Лоро также можно называть классицизмом – но это иронический, деконструктивистский классицизм. А мыслить классицистски означает мыслить жанрами и границами жанров, что мы уже увидели на примере подхода Лоро к методологии, ее необычайно развитого чувства границ – даже и особенно когда они размыты – и вместе с тем способности их пересекать, не допуская смешения. Но в первую очередь мыслить классицистски означает мыслить в рамках категории *образа* и *об-*

---

<sup>16</sup> Nagy G. For Nicole, from Greg... // *Espaces Temps*. 2005. № 87–88: Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales. P. 6 («...you fathomed their language, their literature»).

<sup>17</sup> См. наст. изд. С. 61.

*разцовости* – мы не будем здесь пытаться подробно разбирать ее содержание, тот парадоксальный мимесис, который она предполагает, сочетание исключительности и требования повторения, ее двойную связь с ненормальным и нормой; отметим лишь, что в этой книге многочисленные термины «парадигма (образец)», «модель», «пример» являются столь же техническими, сколь и идеологическими, а кроме того, они подспудно противопоставляются антропологическим *типам*.

Дело в том, что, говоря в целом, большая часть научного творчества Лоро посвящена самой что ни на есть классической – в общепринятом смысле – эпохе Греции, от Клизфена и до Ламийской войны, с особой фокусировкой на времени между реформой Эфиальта 461 года и окончанием гражданской войны в Афинах в 403 году<sup>18</sup>: всего несколько десятков лет «радикальной» и «прямой» демократии, демократии, ставшей *образцовой* – то есть такой, что ее невозможно обойти никому, кто пытается осмыслить демократию и политику «как таковые». Образцы: в первую очередь это сам афинский Город, навязавший себя и свое устройство в качестве образца, – и таким же образом, как современные антропологи Греции противопоставляют образцу *типы*, греческие философы противопоставляли ему свои *идеалы* города – но кроме того, это образцовая борьба *демоса* за свободу против

---

<sup>18</sup> Тогда как вылазки в архаическую и эллинистическую эпохи служат Лоро почти исключительно для понимания того или иного *классического* события.



олигархии и образцовый акт примирения в городе.

Иронический классицизм<sup>19</sup> означает, что образцу задают неудобные вопросы и открывают темный фон, который образец хотел бы скрыть своим сиянием. Это означает спрашивать, каким образом эти греческие «мужи» – рабовладельцы и мизогины, погруженные в фантазм автохтонности происхождения, то есть генеалогической исключительности<sup>20</sup>; столь подверженные сильным аффектам вроде гнева; всегда готовые мстить; одной ногой крепко стоящие в религии и мифе и лишь другой ступившие на ярко освещенную территорию *логоса* – и в самом деле «изобрели политику»<sup>21</sup>, изобрели примирение, политическое забвение, амнистию. Быть может, сегодня только женское письмо способно еще раз показать определенные греческие события и мысли как образцовые – но именно благодаря сохранению дистанции, иронии и подозрения по отношению к структуре и происхождению

---

<sup>19</sup> Нечто вроде декларации такого классицизма можно увидеть уже в заглавии ее первой книги, «Изобретение Афин: История надгробного слова в „классическом городе“», в тонкой иронии этих кавычек, тем не менее не отрицающих – как это не делает и вся книга в целом – уместность термина (*Loraux N. L' invention d' Athènes. Histoire de l' oraison funèbre dans la « cité classique »*. Paris; La Haye: Éditions de l'EHESS-Mouton, 1981).

<sup>20</sup> Которую, разумеется, не следует анахронически и поспешно отождествлять с современными расизмом и дискриминацией, но для этого растожествления требуется прилагать немалые усилия: см. главы «Преимущества автохтонности» и «Чужеземец как испытание для демократии (Афины, Париж)» в: *Loraux N. Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*. Paris: Seuil, 1996.

<sup>21</sup> См. наст. изд. С. 252.

этих образцов...<sup>22</sup>

Иронический классицизм, очевидно, также означает, что речь идет об образцах, которым вряд ли можно следовать напрямую – хотя ирония в том, что, как показывает Лоро, им действительно часто следуют, не осознавая этого, исследователи – и которыми уже невозможно безоговорочно восхищаться; но они таковы, что к ним *нельзя не обращаться*, в том числе потому, что «далекая история афинской демократии представляет собой бесценное поле экспериментов»<sup>23</sup> – то есть потому, что это в прямом смысле слова экспериментальные образцы.

Как бы то ни было, даже если к нему относятся иронически и с подозрением, особенность любого классицистского образца – в отличие от образца традиции – в том, что он *сам призывает к созданию образцов и к образцовым действиям* (поэтому любой настоящий классицизм, возможно, является неоклассицизмом). Способны ли мы сами еще на образцы? – таково одно из измерений вопроса, которым Лоро заверша-

---

<sup>22</sup> Лоро посвятила целый ряд работ женщинам и женскому, а также вопросу о разделении полов, в Греции и ее политической и художественной мысли: *Loroux N. Façons tragiques de tuer une femme*. Paris: Hachette, 1985; *Ead. Les Mères en deuil*. Paris: Seuil, 1990; *Ead. Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris: Gallimard, 1990 и др. Один из ее текстов по этой тематике, переведенный с английского перевода (оригинал на итальянском, после чего текст был опубликован на французском), издан по-русски как: *Лоро Н. Что есть богиня? // История женщин на Западе / Под ред. П. Шмитт-Пантель. Т. 1. От древних богинь до христианских святых. СПб.: Алетейя, 2005. С. 36–69.*

<sup>23</sup> См. наст. изд. С. 323.

ет книгу: она задает его по поводу политической памяти, но его можно перенести и на политические действия и речь – и таков вопрос, который через книгу Лоро нам задают сами греки.

Как и ряд великих книг, эта имеет особую форму: в ней есть что-то, глубоко роднящее ее с классической сонатой. Строго – текстологически – говоря, «Разделенный город» является сборником (опубликованных или прочитанных ранее) статей и докладов, многие из которых вошли в книгу практически без изменений; в книге нет истории-повествования: мысль Лоро вращается вокруг нескольких центральных событий и даже реконструирует некую возможную историю между ними, но не рассказывает ее как фабулу; но это также и не последовательное описание феноменологического типа. И тем не менее книга читается как моно-графия, как некое единое и направленное движение – и не исключено, что если убрать все ссылки на предыдущие публикации, незнакомый с творчеством Лоро читатель может ничего не заподозрить<sup>24</sup>. Это единство нельзя просто объяснить единством взгляда мыслительницы, не раз и не два называющей свое предприятие «путешествием» или «маршрутом»; или считать результатом реализации последовательной програм-

---

<sup>24</sup> В посмертно вышедшей книге *Loraux N. Tragédie d' Athènes. Politique entre l' ombre et l' utopie*. Paris: Seuil, 2005, представляющей собой продолжение «Разделенного города», такого единства уже нет.

мы<sup>25</sup> – скорее, оно обусловлено тем, как структурированы проблемы и вопросы и их анализ: большая и сбалансированная трехчастная форма, с экспозицией контрастных главной темы (город политики и историографии и вопрос о гражданском примирении) и побочной темы (город ритуала и мифа и антропологии), после чего следует их разработка в различных тональностях, с наложениями и контрапунктом, повторениями и секвенциями, со сменой темпа, с дополнительными связующими темами, наконец, с мощным возвращением главной темы в репризе и небольшой, немного меланхоличной и «открытой» – завершающейся знаком вопроса – кодой; поэтому музыкальный вокабулярный «Разделенного города» – *orchestration, tonalité, harmoniques, registre, assonance, dissonance, tempo* – следует воспринимать именно в техническом ключе, и по большей части мы постарались сохранить его в переводе.



Как и некоторые великие (не-художественные) книги, эта является выдающимся произведением языка – на этом пункте мы и завершим наш *épinos*<sup>26</sup>, заодно прояснив несколько переводческих моментов.

В «Разделенном городе» не так много словесных игр

---

<sup>25</sup> Лоро сама деконструирует идею программности в I части книги.

<sup>26</sup> Похвала (*греч.*). – *Примеч. ред.*

с французскими этимологией, омонимией и многозначностью, которые так любили французские философы старшего или того же, что и Лоро, поколения – а когда Лоро их все же себе позволяет, она, как правило, их маркирует и делает прозрачными по смыслу. Зато письмо «Разделенного города» представляет собой настоящее приключение французского синтаксиса: многочисленные инверсии, инфинитивные и причастные обороты, колеблющиеся между изысканностью и вычурностью, в которых есть сразу и литературные обертоны, и отзвуки живой речи докладчицы; на уровне синтагм французский – аналитический язык – у Лоро приобретает необычайную гибкость, позволяющую выражать множество оттенков тема-рематических отношений, смысловых акцентов и связей причины и следствия. Это синтаксис, в котором на каждом шагу могут быть *détours*<sup>27</sup>, но эти обходные пути обязательно «рано или поздно ведут прямо к объекту исследования»<sup>28</sup> – не то чтобы через этот синтаксис нужно было продираться, но он определенно требует от читателя хороших легких, способности иногда задержать вдох. По возможности мы старались, избегая калькирования, сохранить этот оригинальный синтаксис без перестановок и перефразирования, но, разумеется, это было возможно далеко не всегда просто потому, что в русском нет таких экономных и точных средств, какими располагает Лоро

---

<sup>27</sup> Извилина, окольный путь, обходной маневр (*фр.*).

<sup>28</sup> См. наст. изд. С. 222.

во французском; в случае синтаксических расхождений мы пытались сохранить хотя бы общий ритм предложения.

Поскольку это не философская книга, в ней нет стабильной авторской сетки понятий и категорий. Поэтому мы постарались переводить единообразно только психоаналитические понятия и общепринятую философскую терминологию, но, например, терминологию распри и разногласия – *dissension*, *différend*, *discorde*, которые сама Лоро употребляет по-разному для перевода греческих *diaphorá*, *éris*, *neĩkos*, а иногда даже *stásis*, – мы передаем в зависимости от контекста. Перевод некоторых терминов мы поясняем в примечаниях; слова оригинала, там, где это было необходимо, приводятся в квадратных скобках обычным шрифтом.

Во французском оригинале все греческие цитаты транскрибированы на латиницу, при этом Лоро в большинстве случаев и отдельные греческие термины пишет в транскрипции и курсивом, даже широко употребительные, – так, например, она везде пишет *pólis* вместо французского *polis*. По большей части мы следуем в этом за автором, потому что Лоро много работает с этимологией и словообразовательными гнездами – тем самым читателю будет проще видеть корни слов. Однако несколько самых употребительных понятий – *полис*, *логос*, *демос* – мы в большинстве случаев пишем кириллицей (оставляя авторский курсив), как и те термины, которые Лоро дает во французской орфографии, как, например, докимасию или гелиэю.

Русские глагольные формы и прилагательные согласуются с греческими существительными, когда те приведены в транскрипции, в соответствии с родом этих существительных в греческом (*stásis* женского рода, *télos* среднего и т. д.).

Лоро в «Разделенном городе» пользуется упрощенной системой расстановки диакритики; в качестве компромиссного варианта мы ее дополнили, обозначив все долгие гласные, однако долгие безударные и ударные обозначаются при этом одинаково.

Везде, где было возможно, мы старались пользоваться существующими русскими переводами классических текстов, всегда указывая имена переводчиков, но и внося изменения в случае необходимости. Там, где переводчик не указан, мы даем наш перевод, который одновременно и подлаживается под французский перевод Лоро (как правило, она либо переводит сама, либо пользуется авторитетными прозаическими переводами), и в каждом случае выверен по оригиналу; в некоторых случаях мы немного отклонялись от перевода Лоро для большей верности греческому тексту, если это представлялось не нарушающим интерпретацию Лоро того или иного отрывка или синтагмы. Кроме того, мы перевели большинство греческих слов и словосочетаний, которые Лоро оставила непереведенными; для лучшего понимания читателем контекстов – как греческого языка и греческих реалий, так и научной литературы, используемой Лоро, – мы

добавили некоторое количество комментариев<sup>29</sup>.

*Сергей Ермаков*

---

<sup>29</sup> Мы бы хотели выразить благодарность Г. А. Архипову за помощь в переводе французской психоаналитической терминологии.



# Список сокращений

Bollack – *Bollack J.* Empédocle. T. II: Les Origines. Édition et traduction des fragments et des témoignages. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

Campbell – Greek lyric. Vol. I: Sappho and Alcaeus / Ed. and transl. by D. A. Campbell (Loeb Classical Library 142). Cambridge: Harvard University Press, 1982.

CUF – Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1920–.

DAGR – *Daremborg Ch., Saglio E.* Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines d'après les textes et les monuments, contenant l'explication des termes qui se rapportent aux mœurs, aux institutions, à la religion, aux arts, aux sciences, au costume, au mobilier, à la guerre, à la marine, aux métiers, aux monnaies, poids et mesures, etc. etc., et en général à la vie publique et privée des anciens. T. 3. 1<sup>ère</sup> partie (H, I, J, K). Paris: Hachette, 1900.

DÉLG – *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1968–1980.

DK – *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1 und 2. Neunte Aufgabe hrgs. von Walther Kranz. Berlin; Charlottenburg: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

LSJ – *Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon / Rev. and Augm. by H. S. Jones. Oxford: Clarendon Press, 1940.*

Meiggs-Lewis – *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B. C. 2 Vol. / Ed. by R. Meiggs, D. Lewis. Oxford: Clarendon Press, 1969.*

OGIS – *Orientis Graeci inscriptiones selectae. 2 Vol. / Ed. W. Dittenberger. Lipsiae: S. Hirzel, 1903–1905.*

Pouilloux – *Choix d' inscriptions grecques. Textes, traductions et notes / Éd. J. Pouilloux. Paris: Les Belles Lettres, 1960.*

SEG – *Supplementum Epigraphicum Graecum. Amsterdam: J. C. Gieben/Brill, 1923–.*

SIG – *Sylloge Inscriptionum Graecarum. 3 Vol. / Ed. W. Dittenberger. Lipsiae: S. Hirzel, 1915–1924.*

Tod – *A Selection of Greek Historical Inscriptions / Ed. by M. N. Tod. Vol. 2. From 403 to 323 B. C. Oxford: Clarendon Press, 1948.*

West – *Elegi Graeci ante Alexandrum cantati / Ed. by M. L. West. Vol. 2. Oxford: Clarendon press, 1972.*

# Предисловие

Все началось с речи Клеокрита в «Элениках» Ксенофонта. Афинские демократы только что одержали верх над армией Тридцати. Несколько самых главных олигархов – Критий, Хармид, слушатели Сократа, которые станут у Платона эпонимами для диалогов, – в числе убитых, а большая часть войск «города» несомненно деморализована, ведь такое множество гоплитов побеждено разношерстным, кое-как вооруженным отрядом... Казалось бы, в упоении победой наставлял час для реванша демократов, которым Фрасибул перед боем напоминал о «войне» Тридцати против них и о бесчинствах, жертвами которых они стали. И вдруг один афинянин, отмеченный мистической печатью Элевсина, выступил вперед из рядов демократов, чтобы спросить у армии своих противников-сограждан: вы, с кем мы делим город, почему вы нас убиваете? Сам вопрос – вопрос демократа, разумеется, ибо олигарху ответ был бы известен заранее, ведь он-то как раз знает, что противник является *врагом*, – был неуместным (или, наоборот, анахронически слишком хорошо известным), так же как и амнистия, которую он предвосхищал и посредством которой победители позднее воссоединятся со своими бывшими противниками, скрепив самой торжественной из клятв обязательство «не припоминать злосчастья» прошлого.

Итак, необходимо было понять, почему в один день 403 года до нашей эры Клеокрит Миротворец стал глашатаем победившей армии «демократов Пирея».

И началось долгое исследование того, чем для города является *stásis*, если воспользоваться этим греческим именем для того, что представляет собой одновременно приверженность партии, фракцию, мятеж и – скажем на нашем все еще столь римском языке – гражданскую войну. Сохраняя изначальный проект – работа над которым с течением времени подчас сбавлялась, но никогда не забывалась, – рассмотреть на греческой почве *демократическую* специфику – в данном случае это значит афинскую – мысли о конфликте в ее связи (оппозиции или родства) с определением того, что такое политическое. В ходе чего выяснилось, что необходимо было принять и водворить конфликт в город, потому что в качестве принципа он всегда уже был там, под именем политики. И возможно даже, что еще больше, чем недавние «злосчастья», именно эту изначальную взаимосвязь греки – и не только они – стремятся забыть, провозглашая амнистию.

Но думали ли мы когда-нибудь, что найдем что-то другое?

Короче говоря, необходимо было начать. И исследование началось, на первых порах с энтузиазмом и следуя чему-то вроде программы – программы, относительно которой у меня есть чувство, что я с тех пор не прекращала ее перерабатывать. После чего, как вполне можно было ожидать, все значительно усложнилось. По-видимому, нельзя безнаказан-

но работать с конфликтом и тщетно надеяться, что, если мы затронем забвение, на котором основано политическое, не вернется что-то из вытесненного... В любом случае попытка сочленить разделенный город с миролюбивым *полисом* оказалась вовсе не таким уж безмятежным предприятием между историей и антропологией, как надеялось изначально – разумеется, неосмотрительно – особенно когда обнаружилось, что невозможно избежать вопрошания, каким бы предварительным оно ни было, о той мыслящей и желающей инстанции, которой для грека является *полис*. Отсюда убежденность, что необходимо было на свой страх и риск бросить вызов тому, что я называю «запретом на субъекта», – этому наименьшему общему знаменателю, вокруг которого нечто вроде единодушия объединяет исследователей, расходящихся во всем остальном.

Об этой первичной разметке в разделенном городе, о выжившихся в ходе нее константах, но также и об отклонениях на пути вопрошания свидетельствуют нижеследующие тексты – написанные по предложению журналов или научных институтов и разделенные дистанцией почти в восемь лет.

# *Разделенный город: предварительная разметка*

## **Глава I** **Забвение в городе<sup>30</sup>**

*[В Эрехтейоне] воздвигнут также алтарь  
Забвения (Леты).*

*Плутарх. Застольные беседы, IX, 6, 741b*

В исходной точке – проект: понять, что в 403 году направляло афинян, когда они давали клятву «не припоминать прошлого зла» – то есть политическое событие. На финише – разумеется, лишь промежуточном – трагический текст, взятый из окончания «Орестей»: несколько строчек Эсхила, совершенно иной регистр реальности, мысль, которая старше на пятьдесят лет (а полвека – это очень много для столь короткой истории классических Афин). По пути – вопросы и тревоги еще только начинающегося исследования.

Итак, в начале проект, нацеленный на то, чтобы понять

---

<sup>30</sup> Первая версия этого текста была опубликована в «Le Temps de la réflexion». См.: Loraux N. L'oubli dans la cite // Le Temps de la réflexion. 1980. № 1. P. 213–242.

этот ключевой момент в политической истории Афин: после окончательного поражения в Пелопоннесской войне, после олигархического переворота Тридцати «тиранов» и их бесчинств – победоносное возвращение демократов-сопротивленцев, встречающихся со своими согражданами, вчерашними противниками, чтобы в консенсусе поклясться вместе с ними забыть прошлое. Как говорят современные историки Греции, это первый – сразу и удивительный, и знакомый – пример амнистии. Согласно учебникам – но так уже в текстах и речах после 400 года<sup>31</sup>, – это также переломный момент, когда Афины покидают век Перикла, чтобы вступить в то, что называют «кризисом IV века». Зачем же фокусироваться на одном событии, на этом событии? Возможно, ради того чтобы избежать вневременных схем долгой истории. Но также ради удовольствия и – как можно надеяться – выгоды, ожидаемой от подхода, позволяющего вырвать событие как у истории-повествования, так и у мемориальной историографии, чтобы поднять в связи с ним очень старые греческие вопросы. 403: разумеется, этот год занимает особое место в истории образцового города, поскольку именно тогда он и «изобретает»<sup>32</sup> амнистию. Но он делает это, пользуясь понятийными орудиями с очень долгой традици-

---

<sup>31</sup> См. ниже главу XI.

<sup>32</sup> Это не означает ни первого примирения в греческой истории, ни первого случая клятвы «не припоминать злосчастия». Но для западной историографии этот афинский эпизод является парадигматическим и, подобно городу Аристотеля, логически, хотя и не хронологически, первым.

ей, неразрывно политической и религиозной. Город – город историков – принимает решения, но и *полис*, излюбленная фигура антропологов Греции, так же сталкивается здесь со своим собственным разделением во времени людей, во времени богов. Одним словом, мы попытаемся понять город исходя из *полиса*.

Возможно, кто-то посчитает, что такой подход разумеется сам собой. Но все далеко не так просто<sup>33</sup>. В самом деле, давайте представим себе историка, занимающегося политическим и ищущим его в Греции – но в той не-образцовой Греции, которую он думает найти у антропологов. Именно здесь и начинаются трудности, потому что в качестве места политического объект *полис* для историков и антропологов является тем, что стоит на кону в обновленной версии притчи о двух городах. Позволим себе вначале вылазку в самое средоточие трудностей, приводящих в замешательство нашего любителя политики.

## Два города

На щите Ахиллеса в XVIII песне «Илиады» Гефест изображает два человеческих города – «оба прекрасных», уточняет поэт; один предается деятельности мирного времени, женитьбе и правосудию, другой бесстрашно выступает навстречу войне, бушующей у его ворот. На каком гербе мы

---

<sup>33</sup> См. ниже главу II.



отобразим эти два города, чьи контуры так любят – перебивая и как будто поворачиваясь друг к другу спиной – очерчивать историки и антропологи?

Представим себе классический город, город историков-классиков. Четко отделенный от того, что находится на его краях, и в значительной мере отрезанный от своих социальных – и по большей части религиозных<sup>34</sup> – корней, город представляет собой группу людей (мужчин, если быть точной; *ándres* – говорят греки), объединенных между собой конституцией (*politeía*), которая может быть демократической или олигархической (на этом уровне обобщения тирану нет места, поскольку, по словам самих греков, он находится вне города; самое большее, в нем видят всегда уже пройденный момент неудержимой эволюции конституционной истории греческих городов). Жизнь города является политической и военной, поскольку *ándres* ведут войну и на собрании сообща принимают решения большинством голосов. У города есть история, которую – к вящей пользе их современных «коллег» – уже написали греческие историки<sup>35</sup>. Эта

---

<sup>34</sup> Так – чтобы ограничиться одним старым, но значимым примером – Глотц в «Греческом городе» (*Glötz G. La Cité grecque. Paris: Le renaissance du livre, 1928*) забывает, что он также является автором диссертации о семейной солидарности в греческом уголовном праве (*Glötz G. La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce. Paris: Fontemoing, 1904*).

<sup>35</sup> См.: *Loraux N. Thucydide n'est pas un collègue // Quaderni di Storia. 1980. № 12. P. 55–81. О специфике исторического письма греков см. также: Darbo-Peschanski C. L' historien ou le passé jugé // Figures de l' intellectuel en Grèce ancienne / Édts N. Loraux, C. Miralles. Paris: Belin, 1998.*

история говорит о конституциях и войнах и ничего не хочет знать о безмолвной жизни женщин, чужестранцев и рабов. Город рассказывает свои *érga* (свои «деяния» – в данном случае, это военные подвиги). Город рассказывает себя.

Не в этом времени функционирует город антропологов, но в повторяющемся времени социальных практик – женитьбы, жертвоприношения – где действие также является способом мыслить. Мыслить себя самого, назначая (пытаясь назначить) место другому, всем другим, а следовательно, и тому же самому: заново связывая края с центром, с теми *ándres*, которые являются городом и, однако, нуждаются, к примеру, в женщинах, чтобы действительно его учредить. Именно так женитьба основывает город, обеспечивая его воспроизводство. После чего, как только *полис* учрежден в качестве человеческого общества, можно определить его координаты по отношению к его внеположности. Или точнее: город объявляет о своей дистанции по отношению к этой внеположности – времени богов, миру диких зверей – лишь для того, чтобы лучше интегрировать ее в надлежащее ей место. Город абсорбировал свое внешнее, и жертвоприношение основывает *полис*: отдаленные от богов, но наделяемые цивилизацией, люди приносят тем в жертву животное, и этот жест размечает систему исключений и интеграций вокруг ядра *ándres*. Из жертвенного разреза и его практической интерпретации в каждой церемонии рождается политическое: эгалитарное, каким и является его сораз-

деление [partage], изоморфное<sup>36</sup>... скажем ли мы: нейтрализованное? Политическое как неподвижная циркуляция, или: город в покое.

Город историков, город антропологов. Но точно так же, как нет ничего, относящегося к Древней Греции, что греки не мыслили бы до нас, эти два города являются прежде всего греческими. Город, который решает, сражается, заключает и нарушает мир, является предметом текстов, называемых *эллиниками*: собственно, это мы и называем Историей. Второй, во вневременном возвращении жестов ритуала длящий свою идентичность, образует – независимо от различий литературных жанров – что-то вроде общей модели постижимости: дискурс о человеческом, чьи базовые пропозиции, без конца возобновляясь, служат для отсортирования общепринятого и необычного или же подвергаются помехам и искажениям, которые требуют осмысления.

Вряд ли в навсегда утраченном живом опыте греческого человека тому приходилось выбирать между этими двумя значениями «города». Тем не менее необходимость этого выбора всегда остается на горизонте греческого дискурса. Об этом мог бы свидетельствовать, например, текст Геродота, в котором антропологическая модель *полиса* господствует до тех пор, пока совершается путешествие по стране варваров, но как только вместе с наступлением персидских

---

<sup>36</sup> По этому поводу см. всю книгу: *La cuisine du sacrifice en pays grec* / Éd. M. Detienne, J.-P. Vernant. Paris: Gallimard, 1979.

войск сцена перемещается в Грецию, вновь набирает силу движущийся город *ándres*. Поэтому, в конце концов, Геродот выбирал<sup>37</sup> – и наши современники тоже выбирают: между двумя определениями города и между тем, чем они стали для нас исторически. То, что этот выбор вписывается во всегда идущую в глубине греческих исследований борьбу между конформизмом и тем, что в Университете надеется стать гетеродоксией, несомненно. Из верности Фукидиду принимают историю-повествование – или, наоборот, отвергая традицию, ищут в самом греческом дискурсе аргументы, чтобы «охладить» предмет, именуемый греческим городом<sup>38</sup>.

Выбирая, конечно же, исключают. «История» исключает из политического все то, что в жизни города не является событием, но также и любое событие, которое невозможно хоть как-то объяснить посредством обращения к греческому «разуму». От времени религии, медленного времени мифа охотно отмахиваются главой, несколькими страницами, фразой, сообщающей, что оно было очень важным

---

<sup>37</sup> Ни Франсуа Аптог (*Hartog F. Le miroir d' Hérodote. Essai sur la représentation de l' autre. Paris: Gallimard, 1980*), ни Паскаль Пайен (*Payen P. Les Îles nomades. Comment résister à la conquête chez Hérodote. Thèse de doctorat soutenu à l'EHESS, 1994*), которые оба обоснованно хотят показать глубинное единство геродотовского произведения, не отрицают этой очевидности.

<sup>38</sup> Это отчасти похоже на то, как Франсуа Фюре хочет «охладить» предмет «Французская революция». См.: *Фюре Ф. Постигание Французской революции. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998. С. 20.*

измерением гражданской жизни<sup>39</sup>. И, изучая события 404–403 годов, поступают, как будто переступая через речь вождя демократов-сопротивленцев, считающего, что боги открыто сражаются на стороне его войск, устраивая в их пользу бурю и ясную погоду<sup>40</sup>. Как нам поступить с этой информацией? Обычная тенденция – не делать ничего, разве что решить, что она некстати просочилась через несовершенные фильтры считающегося не особо разборчивым нарратива от историка, которому не слишком доверяют. Ибо историк Античности предпочел бы ничего не знать о близких отношениях демократов с богами, потому что он хочет надежно отделить демократию от богов.

У антропологов, напротив, больше нет необходимости защищать дело «политико-религиозного»<sup>41</sup> – несомненное завоевание для всех тех, кто, как наш любитель политики, недоволен слишком поспешной секуляризацией города. Но поскольку оно обретает свое место в кульминации жертвоприношения, поскольку оно беспрестанно рождается в замедленном темпе жестов ритуала, сконструированное таким образом политическое слишком уж напоминает *миф* политического. Город здесь становится гомогенной

---

<sup>39</sup> После 1980 года, то есть со времени, когда были написаны эти страницы, все сильно переменялось со стороны историков – и не в последнюю очередь потому, что они стали заниматься вопросами антропологии.

<sup>40</sup> Фрасибул у Ксенофонта, см.: *Ксенофонт*. Греческая история, II, 4.14.

<sup>41</sup> Я заимствую это выражение у Марселя Детьена, часто теоретизирующего по его поводу.

средой и функционирует эгалитарно. Или, еще точнее, это идея города *вообще*. Ибо нет никаких сомнений, что в повседневных реалиях жизни в городе наиболее распространенной практикой было неравенство граждан между собой; нет никаких сомнений, что вопрос о количестве равенства регулярно раскалывал консенсус изнутри. Чтобы в этом убедиться, не нужно обращаться к повествованиям Фукидида и Ксенофонта: достаточно прочитать Аристотеля, этого «антрополога»<sup>42</sup>. Мыслители изоморфного политического читали Фукидида и Ксенофонта, Аристотеля и многих других: они, разумеется, знают, что город вдоль и поперек пересекается движениями, которые не сводятся к одному, регулярному и повторяющемуся движению ротации должностей, ежегодному перераспределению политического, воплощающему эгалитарное соразделение. Но трудность остается во всей своей полноте: каким правдоподобным образом из этой гомогенности можно вывести возникновение насилия, если только не сослаться на регрессию «одичавшего» человека ниже планки человеческого<sup>43</sup> или не призвать фигуру тира-

---

<sup>42</sup> Например, в «Политике», V, 1301a и след.: равенства имеется достаточно, слишком много, недостаточно. Об аристотелевском понимании *stásis* см.: *Loraux N.* Corcyre 427, Paris 1871. *La guerre civile grecque entre deux temps // Les Temps Modernes.* 1993. Décembre. P. 82–119; 1994. Mars. P. 188–190. (Повторно опубликовано в: *Loraux N.* *La tragédie d' Athènes. La politique entre l' ombre et l' utopie.* Paris: Seuil, 2005. P. 31–60. – *Примеч. пер.*)

<sup>43</sup> Именно так один антрополог Греции интерпретирует *stásis*, см.: *Frontisi-Ducroux F.* *Artémis bucolique // Revue de l' histoire des religions.* 1980. № 198. P. 29–56 и мою критику этой позиции в: *Loraux N.* Corcyre 427, Paris 1871.

на, человека-волка, зверя или бога, который исключает себя из города в силу того, что ложится на него слишком большим грузом?<sup>44</sup>

Возьмем, например, убийство Эфиальта, вождя демократов и наставника Перикла, – убитого в 461 или 460 году за то, что он осмелился отнять огромные prerogatives у Арэопага, аристократического совета, окутанного аурой священного ужаса. Политическое убийство, вне всяких сомнений, которое в таком качестве упоминается в истории-повествовании без излишних комментариев, в месте, подобающем достаточно важному событию. Возможно, теоретики политико-религиозного хотели бы узнать больше о перевороте, стоившем реформатору превращения в жертву «коварного убийства» (*dolophonetheís*<sup>45</sup>) после того, как он ограничил древний Совет правом судить дела об убийстве (*phónou díkai*). Но на общем уровне политического об этом убийстве мало что можно сказать – судя по всему, столь же мало, как и то, что говорит дискурс афинян, примечательным образом сдержанный по поводу этого момента в истории Афин...

Итак, нам приходится выбирать решения, лишенные подоплеки своих задних мыслей, – или мысль, оставшуюся слишком далеко позади от каких-либо действий. Чтобы ин-

---

<sup>44</sup> См.: Detienne M. Dionysos mis à mort. Paris: Gallimard, 1977. P. 143–144 и Detienne M., Svenbro J. Les loups au festin ou la cité impossible // La cuisine du sacrifice en pays grec / Édс M. Detienne, J.-P. Vernant. P. 228–230.

<sup>45</sup> Аристотель. Афинская полития, 25.4.

тересоваться греческим политическим, не требуется ли сначала принять решение насчет того, от чего мы будем его очищать?

Любитель политики, служащий нам здесь правдивой фикцией, намерен отвергнуть такую альтернативу – и с полным на то правом. Поэтому, возвращаясь к идее, которую он, современный человек, составляет себе насчет греческого *полиса* как места происхождения политического, он вернется к городу, стремясь обнаружить в нем тот «инаугурационный жест» политического, каким является «признание существования конфликта в обществе»<sup>46</sup>. И в первую очередь стремясь обнаружить в нем то функционирование речи, которое легко упустить, сосредоточившись на том, что находится до и после политического: наш историк не согласится ни остановиться вместе с антропологом на жертвоприношении, открывающем каждое народное собрание, ни начинать с декрета, который закрывает каждое заседание *ekklēsia* и вводит нас в его дискурс. Ибо в промежутке между началом и концом находится греческое изобретение, состязательный<sup>47</sup> спор, за которым следует голосование<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Lefort C., Gauchet M. Sur la démocratie. Le politique et l' institution du social // Textures. 1971. № 2–3. P. 7–78.

<sup>47</sup> По внутренней форме употребленное здесь Лоро французское *contradictoire* означает «противо-речащий». – *Примеч. пер.*

<sup>48</sup> Прекрасное определение дано в: Vernant J.-P. Les origines de la pensée grecque. Paris: PUF, 1962. P. 41. О подсчете голосов как греческом изобретении см.: Larsen J. A. O. The Origins of the Counting of Votes // Classical Philology. 1949.



Голосование: победа одного *логоса* над другим. *Nikē* – так и в самом деле говорят греки, заимствуя это слово из языка войны и соревнования. И поскольку историк политического упрямо отказывается примыкать к одному из лагерей в соперничестве двух городов, он предпочтет сосредоточиться на соперничестве внутри города – таким образом не забывая, что события конца V века в Афинах послужили нам исходной точкой.

## Одно разделяется надвое

Тщетно даже на короткое время питать иллюзии насчет какого-либо непосредственного доступа к реальности составительного спора, к модальностям конфликта. Историк классической Греции знает, что не располагает ни одним документом, который бы позволил ему вообразить себя лично присутствующим на заседании собрания – который обеспечил бы его информацией о конкретном протекании политической борьбы. Без архивов, без единого удовлетворительного изображения – текстуального или образного – голосования, уже в который раз приходится придерживаться того, что говорит дискурс. А дискурс – это историко-графический нарратив, навсегда отфильтровывающий реальное: если бы не находка при раскопках агоры бесчисленных черепков остракизма с именем некоего Калликсена, этот персонаж – хотя

он и был достаточно важным, чтобы множество афинян страшилось его влияния, – мог бы остаться неизвестным в политической истории Афин, и де-факто, за исключением одного-единственного рассказа историка по его поводу, в самом деле им остался<sup>49</sup>. Дискурсом и дискурсом задним числом являются декреты, которые вместо того, чтобы давать отчет о действительном ходе собрания, конструируют и ограничивают память о том, что должно от него сохраниться.

Дискурс ради дискурса – поэтому лучше сделать шаг назад и попытаться прояснить то, что греки почти везде говорят о победе на собрании, – поскольку они точно так же изобрели политическое в модусе победы.

И от «Одиссеи» до «Пелопоннесской войны» они говорят: что наихудшее из предложений одерживает верх; одержало бы верх, если бы...; есть риск, что может одержать верх; уже одержало верх. Конечно, бывает и так, что принимается хорошее решение, которое позволяет забыть об угрозе или, принятое с минимальным перевесом, отменяет пагубные последствия предыдущего голосования. Но чтобы сообщить эту благую весть, тексты примечательным образом отказываются от победной лексики. Как если бы само существование победы было злом – по крайней мере, потенциальным. Разумеется, есть и более обнадеживающие идеи, та-

---

<sup>49</sup> См.: *Raubitschek A. E. Athenian Ostracism // Classical Journal. 1953. № 48. P. 113–122*, а также *Vanderpool E. Ostracism at Athens // Lectures in Memory of Louise Taft Semple. Vol. II, 1966–1971 / Eds C. G. Boulter, D. W. Bradeen et al. Cincinnati: University of Cincinnati Classical Studies, 1973. P. 217–250.*

кие как закон большинства, которым руководствуется любое голосование и который должен служить гарантией. Но когда большинство одерживает верх «во благо», такое голосование, как правило, обеспечивается лишь с минимальным перевесом, и идеалом остаются решения, принятые единогласно, – как если бы во всеуслышание провозглашая единство того целого, каким является *полис*, речь шла о том, чтобы забыть, что на одно мгновение – мгновение спора, короче говоря, собрания – город с необходимостью разделяется<sup>50</sup>. Забыть разделение, забыть спор... Греческий *полис* «известен лишь в замаскированном виде»<sup>51</sup>. К этой констатации мы добавим одну гипотезу: он является таковым, потому что маскирует свое реальное функционирование от себя самого – и делает это с удивительным постоянством.

Итак, интерес к легитимности конфликта очень быстро ведет к тому, чтобы попытаться понять то, что греки говорили о его нелегитимности. Что означает осмыслить эти усилия, так сказать, конститутивные для политической мысли греков в ее единстве, нейтрализовать существование этого политического в форме *níkē* и *krátos*: в форме победы и превосходства одной партии над другой. Городу, встречающе-

---

<sup>50</sup> См.: Loraux N. La majorité, le tout et la moitié. Sur l'arithmétique athénienne du vote // Le genre humaine. 1990. № 22. P. 89–110.

<sup>51</sup> См. статью Пьера Видаля-Накэ: Vidal-Naquet P. Grèce // Encyclopedia universalis. Vol. VII. Paris, 1970. P. 1019. В «Цивилизации политической речи» эта фраза опущена, см.: Видаль-Накэ П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М.: Ладомир, 2001. С. 31–44.

му войну лицом к лицу, «Илиада» противопоставляет мирный город, город женитьбы, город правосудия. Но вот, прямо посередине мира, правосудие оказывается конфликтом (*neĩkos*) – что не слишком удивительно для Греции, где любовью судебный процесс является сражением<sup>52</sup>, в данном случае ожесточенным, поскольку речь идет о жизни человека. И мы видим, как в этом прекрасном городе «люди кричали в пользу то одного, то другого и, чтобы их поддержать, образовали две партии»<sup>53</sup>. Невозмутимое признание легитимности конфликта? Могут возразить, что решение не находится во власти ни одной из групп, но проистекает из сложной процедуры, где на сцену выходит *histōr*<sup>54</sup> и совет старейшин – быть может, в этом городе, где Город еще не родился, мы и впрямь можем думать о каком-то очень кратковременном разделении, которое не затрагивало бы судьбу коллектива, поскольку ничто не должно его санкционировать? Как бы то ни было, это дело завершается поочередным вынесением суждений<sup>55</sup> – эффективных высказываний, подобно речи благого гесиодовского царя способных «мягко»<sup>56</sup> перевернуть ситуацию. Кажется, что решительно ничто не спо-

---

<sup>52</sup> См. ниже главу II и о правосудии как разделении главу X.

<sup>53</sup> Гомер. Илиада, XVIII, 503. [Лоро пользуется французским прозаическим переводом Поля Мазона. Еще буквальнее было бы «люди обоим кричали в поддержку, в помощь делясь на две стороны». – *Примеч. пер.*]

<sup>54</sup> В гомеровском греческом – судья. – *Примеч. пер.*

<sup>55</sup> Гомер. Илиада, XVIII, 508 [*amoibedīs dē dikazon*]. – *Примеч. пер.*

<sup>56</sup> Гесиод. Теогония, 90.

собно угрожать прекрасному гомеровскому городу изнутри. Напротив, поэт «Илиады» точно знает, какое имя и место – вовне – назначить абсолютному злу: имя *Éris*, «Борьбы» или *Kēr oloē*, «разрушительной Гибели»<sup>57</sup>, находящейся не внутри стен, но у ворот города, осажденного наступающей армией. Несколько веков спустя произойдет перераспределение этих элементов, и в конце «Эвменид» Эсхил противопоставит внешнюю войну, где стяжают славу – единственно добрую, поскольку она одна прославляет *полис* – бичу внутренней войны. Это значит, что только город, пребывающий во внутреннем мире, будет способен – это и есть его долг и судьба – вести войну вовне, и на этой войне царить будет не разрушительная гибель, но «прекрасная смерть» граждан за отечество. Два гомеровских города – тот, что женится, тот, что сражается, – отныне станут только одним, образом хорошего города, тогда как разделение, превратившись в абсолютную угрозу, воцарится в больном городе, раздираемом противостоянием граждан между собой<sup>58</sup>.

От разделения во взглядах до кровавого противояния путь неблизок, разумеется. И тем не менее, совершая этот шаг, мы всего-навсего – по крайней мере, такова гипотеза –

---

<sup>57</sup> Гомер. Илиада, XVIII, 535.

<sup>58</sup> Гомер. Илиада, XVIII, 490–510 с комментариями Луи Жерне (*Gernet L. Anthropologie de la Grèce antique. Paris: Maspero, 1968. P. 218–222*) и особенно Бенвениста (*Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс, 1995. С. 378–379*); *Гесиод. Теогония*, 89–90: речь доброго царя; *Эсхил. Эвмениды*, 858–866.

подражаем грекам, не прекращавшим его совершать.

Гражданская война: мерзость запустения для грека. Вместо того чтобы тратить время на рассуждения о «естественности» такого порицания (ибо каким статусом может располагать природа для историка?), стоит заинтересоваться именем, которое греки дают этому противостоянию: *stásis*. *Stásis* – согласно простому и сильному замечанию Мозеса Финли, этимологически означает не что иное, как позицию – а что позиция становится партией, что партия всегда с необходимостью образуется с целью мятежа, что одна фракция всегда вызывает к жизни другую и что после этого начинается неистовство гражданской войны – здесь перед нами семантическая эволюция, интерпретацию которой следует искать «не в филологии, но в самом греческом обществе»<sup>59</sup>. Добавим от себя: и в греческой мысли о городе, где наружу прорывается одно и то же осуждение, от Гесиода (ставящего знак равенства между *agorá* и *neĩkos* – между местом, где обмениваются словами, и конфликтом, губительным воплощением Злой Борьбы) и до афинского города 403 года, не слишком хорошо понимающего, как классифицировать людей, которые «подняли мятеж за демократию» (*stasiásantes hypèr tēs dēmokratías*), – а между ними находится Эсхил и благопожелание, которое в «Эвменидах» формулирует Афина, пред-

---

<sup>59</sup> Следовало бы процитировать эту страницу из Финли полностью (Finley M. I. *Economy and Society in Ancient Greece*. London: Chatto & Windus, 1981. P. 94). О «естественном» характере осуждения *stásis* см., например: MacLeod C. W. *L' unità dell' «Oresteia»* // *Maia*. 1973. № 2. P. 274–275.

писывая «победу, что не была бы дурной» (*nikē mē kakē*) – имеется в виду: что не была бы победой одной части города над другой<sup>60</sup>. *Stásis*, или разделение, ставшее разрывом. *Stásis*: от Солона до Эсхила глубокая рана на теле города.

Вместе со *stásis* в город *ándres*, любезный сердцу греческих историков, вторгается беспорядок, и у Фукидида, рассказывающего о событиях 427 года в Коркире, в открывшуюся брешь внезапно врываются все те, кто был забыт повествованием, то есть женщины и рабы, те и другие сражающиеся на стороне народной партии<sup>61</sup>. Мы видим битву, бушующую внутри *полиса*, битву без подвигов, без трофеев, но не без победы; битву, имитирующую и извращающую битвы, которые легитимно вести против внешнего врага. Мы видим, как благодаря какому-то чудовищному смещению в жертвоприношении граждане становятся жертвами заклания (*sphagē*<sup>62</sup>); мы видим, как женщины, в обычное время приписанные к пребыванию в глубине дома, поднимаются на крыши, а рабы служат боевыми товарищами.

Несомненно, *stásis* выявляет несостоятельность моделей и их успокоительной достоверности. Современные историки Античности не преминули подчеркнуть ее особую важность.

---

<sup>60</sup> Гесиод. Труды и дни, 29–30; Теогония, 86–90; Лисий. Надгробное слово, 61; Эсхил. Эвмениды, 903.

<sup>61</sup> Фукидид. III, 73–74.1. По поводу женщин см.: Loraux N. Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec. Paris: Gallimard, 1989. P. 273–300.

<sup>62</sup> *Sphagē* означает как заклание, так и – в производном смысле – резню. – Примеч. пер.

Будучи переведенной как «гражданская война», *stásis* является событием, чье повторение – например, у Глотца, но так уже у Фюстеля де Куланжа<sup>63</sup> – образует саму нить «истории Греции» (и, однако, в категориях самого Глотца гражданская война есть то, что изобретение политического должно было заклиять, поскольку город учредит голосование именно в качестве «превентивного лекарства» от кровавого разделения: итак, гражданская война в начале, но также в середине и в конце, как неизбежное возвращение зла, на котором основан город?<sup>64</sup>). Когда же историки зовут ее по ее греческому имени, они охотно возводят ее к состязанию, агонистическому духу, в котором, начиная с Якоба Буркхардта, ищут греческую движущую пружину для жизни в городе. Но кроме того, следует отметить – а в общем случае это забывают сделать, – что, даже если дело обстоит так, то когда греческая мысль о городе по своему обыкновению проклинаяет *stásis*, она должна любой ценой стереть ее *политическое* происхождение – например, отождествив ее с болезнью, *nósos*, роковым образом свалившейся с неба – чтобы сохранить то консенсусное политическое, которое должно быть политическим как таковым. Но что происходит во время этой спасательной операции – напоминающей отвержение и отказ – с греческим сознанием политического?

---

<sup>63</sup> См.: *Loraux N.* Corcyre 427, Paris 1871. P. 188.

<sup>64</sup> Стоит сопоставить у Глотца (*Glötz G.* La cité grecque. Le développement des institutions. Paris: Albin Michel, 1968) p. 113–114 и p. 66–69.



Именно к этой мыслительной операции мы и должны обратиться снова – чтобы понять *stásis* и лучше подготовленными вернуться в Афины 403 года, в выздоравливающий город, отказывающийся даже от самой памяти о разделении. Возможно также, чтобы попытаться определить статус эгалитарного консенсуса в *полисе*, столкнув его лицом к лицу с реальным разрывом внутри *полиса*.

Таков наш проект, на данный момент всего лишь набросок проекта. Такова цель исследования, за которое мы беремся – скорее всего, на долгое время. Расстанемся наконец с нашей фикцией историка – любителя политики: встреча с объектом *stásis* произошла вовсе не на финише теоретического маршрута в один заход, вроде того, что мы пытались реконструировать до этого момента. Не будучи ни внезапной, ни по-настоящему подконтрольной, встреча с тем или иным объектом является продуктом изгибов и петель исследования, и часто она происходит задолго до того, как в этом отдают себе отчет, в ходе продвижения, в значительной мере бессознательного, наискосок через теоретические инвестиции<sup>65</sup>, которые долго сосуществовали, не пересекаясь между собой.

---

<sup>65</sup> Лоро очевидно употребляет этот термин во фрейдовском смысле (французское *investissement* стандартно используется для передачи фрейдовского *Besetzung*). – *Примеч. пер.*

## В точке пересечения – *stásis*

Задним числом, когда встреча уже произошла, все кажется ясным. Тогда можно реконструировать ход мысли – например, сказать, что изучение *stásis* находится в точке пересечения двух независимых исследований, которые отныне будут вестись в одном и том же направлении. Что ж, можно сказать и так. Однако мы предпочтем не поддаваться на приманки прозрачности. Мы продвигаемся на ощупь – и иногда находим. Так, в данном конкретном случае путешествие в афинское воображаемое автохтонности последовало за исследованием, сосредоточенным на идее города, прежде чем благодаря одному из тех движений маятника, которые, как кажется задним числом, отменяют несоответствия, в один прекрасный день мы не констатировали, что оказались заново отброшенными к идее города – но на этот раз уже к идее города в его связи с разделением, с его разделением.

А Город с большой буквы – как констатируют все подряд, с радостью или с раздражением – в соответствии с долгой традицией истории Греции, это Афины. Но вряд ли к такому отождествлению можно было бы прийти совсем безнаказанно, если бы афиняне уже не разрабатывали его старательно сами – если бы Афины не мыслили и не смогли навязать себя в качестве города как такового. Изучая афинское надгробное слово, мы полагали, что сможем указать на одно из мест, где

осуществляется эта операция. Центральной для надгробного слова в честь афинских граждан, павших в бою, является модель «прекрасной смерти», смерти доблестного бойца, обретающего вечность в славе. Умирают люди, а город остается – всемогущий и неделимый, как сама идея единства, граждане мертвы, когда вперед выходит оратор, чтобы восхвалить Афины через афинян: на этих абстрактных мертвых город выстраивает свою идеальность. Благодаря этому переносу славы Афины помещают себя во вневременности благородства, а демократия, которой ораторы наперебой возносят хвалу, обретает свой принцип в *aretē*, в том в высшей степени аристократическом качестве, каким является доблесть. В то время<sup>66</sup> самое главное для нас и заключалось в этой невозможности, присущей греческой демократии, этому образцовому режиму, изобрести демократический язык, чтобы говорить о себе. И это так, начиная с самого имени *dēmokratía*, которое говорит о превосходстве (*krátos*) народа<sup>67</sup> и не произносится без многочисленных ораторских предосторожностей. Демократия: победа, настолько опасная, что она может принять себя только в регистре – сразу и благородном, и воинском – *aretē*? Страх перед *stásis* никогда не отступает далеко, и действительно, работая с надгробным словом, мы

---

<sup>66</sup> В «Изобретении Афин», которое здесь я резюмирую в общих чертах. См.: Loraux N. L' invention d' Athènes. Histoire de l' oraison funèbre dans la «cité classique». Paris; La Haye: Éditions de l'EHESS-Mouton, 1981.

<sup>67</sup> О значении *krátos* см.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. С. 284–291.

мимоходом встречали этот вопрос; но тогда еще не пришло время для вопрошания о гражданской мысли о разделении: на поле доблести все растворяется в единстве города, единого, каким и должно быть геометрическое место одинаковых. А в дискурсе демократии о своей собственной доблести обращал на себя внимание процесс, в силу которого надгробное слово для нас функционирует как идеология, а для афинян – как один из привилегированных голосов городского воображаемого.

Очертить роль и место мифа в подвижной игре этого воображаемого: такой была задача на следующем этапе. Избранный пример, афинский миф об автохтонности, был взят из того же надгробного слова, от которого, однако, мы удалялись, чтобы попытаться укоренить миф в городе, в сложном наложении его «уровней», в картографии его мест и его многочисленных дискурсов. Все без исключения афиняне, будучи автохтонами в надгробном слове, производным образом являются ими и в церемониале Акрополя или на трагической сцене – как наследники младенца Эрихтония, первого автохтона, рожденного от общегородской земли. Тогда в афинской рефлексии о гражданстве, мифическим основанием которому и служит рождение Эрихтония, возникают два вопроса, едва прикрытые в дискурсе и пластической образности: вопрос о месте женщин – и о разделении полов – и вопрос о родстве внутри города. Автохтонами *ándres* являются по отношению к женщинам, этим придаточным чле-

нам семьи (или же их хотят такими видеть). Но кроме того, в стороне от женщин автохтоны-*ándres* находят для мысли о себе место – место, где город един, поскольку он образован одинаковыми: изначальное родство тех, у каждого из которых есть свой собственный отец, а у всех коллективно – одна мать. В то время поиски были посвящены тому, чтобы понять, как по-афински мыслится имя этой матери – Гея, Земля? или дева Афина? – а следовательно, и тому, чтобы определить место женщин в афинской мысли о гражданстве<sup>68</sup>. Родство придет позже, когда город окажется охваченным *stásis*. ... Но не будем забегать вперед, и в первую очередь не будем поддаваться соблазну реконструкции прозрачного развития: именно задним числом и только задним числом удостоверяешься, что за изучением единого города последовало размышление о разделении полов и что разделение полов подспудно привело к городу как к разделенной семье.

Итак, нацелившись на то, чтобы понять, что совершается и говорится в Афинах в 403 году, мы намеревались прежде всего вернуться к событию, пройдя путь через вневременные фигуры воображаемого. Что, очевидно, означало вернуться к политическому, которое не исчерпывало бы себя в нескончаемом переосмыслении полового различия и отказалось бы от грезы о первоисточке ради более непосредственных задач.

---

<sup>68</sup> Здесь я резюмирую самое основное из «Детей Афины». См.: *Loraux N. Enfants d' Athènes. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris: Maspero, 1981.*

405 год: Пелопоннесская война заканчивается поражением афинского империализма, и под звуки спартанских флейт сносятся Длинные стены Афин<sup>69</sup>. 404 год: в городе разгорается гражданская война, а вместе с ней начинаются проскрипции и насилие со стороны тех, кого, чтобы надежнее поставить их вне *полиса*, назовут Тридцатью *тиранами*. 403, потом 401: окончательная реставрация демократии и клятва, которую торжественно дают все вновь воссоединившиеся граждане: *не припоминать злосчастья*, ставшие прошлым и отбрасываемые в небытие забвения. *Mē mnēsikakeîn*: эта образцовая амнистия (такой она мыслилась уже в следующие за 403 годом десятилетия) фиксирует во времени хронологии в высшей степени греческое решение забыть о разделении города. Именно таким образом я вскоре убедилась, что если мы хотим понять то, что разыгрывается в 403 году, необходимо будет связать между собой две темпоральности, поместив политический жест конца V века в долгую греческую историю *stásis*, которая, хотя и в каждый момент времени происходит в одном или во многих городах, всегда отрицается в греческой мысли о политическом.

В повествовании Ксенофонта о 405–403 годах все уже решилось задолго до того дня, когда процессия победивших демократов с оружием поднимется к Акрополю, чтобы там

---

<sup>69</sup> Мощные защитные сооружения, соединявшие афинский город и порт в Пирее, построенные при Перикле и не позволявшие отрезать город от снабжения по морю. – *Примеч. пер.*

принести жертву Афине. Все разыгрывается во время битвы, в которой побеждают демократы и гибнет Критий, наибольший тиран из Тридцати<sup>70</sup>. И тогда в пространство между двумя армиями выходит глашатай мистов, сражавшийся на стороне демократов, чтобы преподать урок политики: «Сограждане, почему вы нас изгоняете? Почему вы хотите нас убить? Ведь мы никогда не причиняли вам никакого зла...»<sup>71</sup> Иными словами, *stásis* – это нечто, лишённое смысла. Смысл есть у сообщества, в котором соразделены виды общественной деятельности и военные опасности, и в первую очередь он есть у родства, создающего достаточное количество связей между гражданами, чтобы то, что их объединяет, позволяло избежать мысли о том, что их отделяет друг от друга. Ибо в этом уроке о *полисе* вопрос о политическом придет лишь с запозданием, во вводном предложении, где ему будет придано его наиболее нейтральное значение: *politeústhai*, жизнь в городе<sup>72</sup>. Изучение этого текста привело к одной гипотезе

---

<sup>70</sup> Напомним, что война после этого продолжалась еще несколько месяцев, а эпизод с речью Клеокрита происходит во время перемирия для погребения павших. – *Примеч. пер.*

<sup>71</sup> Пер. С. Я. Лурье с изм.

<sup>72</sup> *Ксенофонт*. Греческая история, II, 4.20–22. [Приведем эту центральную для книги Лоро речь полностью: «Глашатай мистов Клеокрит, обладавший звучным голосом, дав знак, чтобы водворилась тишина, сказал следующее: „Граждане, за что вы нас изгоняете? За что хотите нашей смерти? Ведь мы никогда не причинили вам никакого зла, мы были вашими соучастниками в самых священнейших богослужениях и жертвоприношениях, в самых пышных празднествах; мы вместе плясали, вместе ходили в школу, вместе сражались, вместе неоднократно мы

и к одному сюрпризу. Гипотезу мы сформулируем так: эгалитарный *полис* консенсуса – модель, любезная сердцу антропологов, базовые пропозиции которой рассеяны по всему греческому дискурсу в целом, – существует именно потому, что в реальности в городах имеет место разделение (потому что и в больших, и в малых городах решение и сражение, эти два объекта историков, внезапно начинают накладываться друг на друга). Для разделенного города эгалитарный *полис* служит идеологией, поскольку его успокоительный образ отрицает даже самую возможность мысли о реальных разделениях. Что касается сюрприза, то он случился позже, в результате сопоставления этого текста с одним пассажем из «Менексена», что в очередной раз вернуло меня к корпусу надгробного слова. Упоминая в «Менексене» примирение 403 года, Платон хвалит афинян за то, что они «смешались» (*synéteixan*) друг с другом в той совершенно семейной радости, которой они обязаны реальному родству, основыва-

---

обрекали себя на крайнюю опасность и на суше и на море за общее наше спасение и свободу. Во имя богов – покровителей наших отцов и матерей, во имя родственников, свойственников и друзей – все это ведь у многих из нас общее – постыдитесь богов и людей и положите конец творимому вами преступлению против отечества, перестаньте повиноваться безбожнейшим тридцати правителям, которые ради собственной прибыли убили за восемь месяцев чуть ли не больше афинян, чем все пелопоннесское войско за десять лет войны. И тогда, когда ничто нам не препятствует жить политически [*politeústhai*] в мире, они заставляют нас сражаться друг с другом в самой позорной, тягостной, безбожной, враждебной и богам и людям войне. Вы ведь и сами хорошо знаете, что по многим из тех, которые теперь погибли от наших рук, горюете не только вы, но и мы плачем горючими слезами!». Пер. С. Я. Лурье с неб. изм. – *Примеч. пер.*]



ющему сообщество по расе (*tò homóphyton*). Итак, афиняне официально являются *homóphyloi*, поскольку они автохтоны, и это родство, превращенное им в братство, несколькими страницами ранее Платон уже сделал основанием демократической *isonomía*, являющейся греческим именем для равенства в области политического<sup>73</sup>. И вот мы видим, как в исследование *stásis* возвращается автохтонность, изначальное родство граждан Афин, которое призывается на помощь, чтобы надежнее вытеснить воспоминания о *stásis*<sup>74</sup>; поэтому необходимо было развернуть исследование в другом направлении и заняться изучением многочисленных текстов, в которых *stásis* обвиняется в том, что в городе она поражает семью – как базовую ячейку, но также и как саму метафору *полиса*<sup>75</sup>.

Что сразу же побудило нас перечитать уже упомянутые несколько стихов из «Эвменид», превращающих *stásis* – само слово в данном пассаже отсутствует, но будет произнесено несколькими сотнями стихов позже – в *Árēs emphylios*: войну

---

<sup>73</sup> Платон. Менексен, 243–244а – пассаж, который мы сопоставляем с 238а–239а. Анализ этого текста см. в: *Loraux N. Oikeios polemos. La guerra nella famiglia // Studi storici. 1987. № 28. P. 5–35.* (Фр. издание: *Loraux N. La guerre dans la famille // Klio. Histoires, femmes et sociétés. 1997. № 5. P. 21–62.*)

<sup>74</sup> Таким же образом афинскому мифу о первоистоке, который определяет миром, основанным на автохтонности, Исократ («Панафинейская речь», 48, 120–125) противопоставляет мифы других городов, для которых характерны убийства и злодеяния.

<sup>75</sup> См.: *Loraux N. Oikeios polemos. La guerra nella famiglia.*

внутри рода.

## Арес внутри семьи

Здесь говорит Афина, обращаясь к хору Эриний, не торопящихся поддаться ее убеждению:

В мои края ты не швыряй кровавые  
Стрекала, разрушенье юного нутра,  
Сводя с ума бесхмельным хмелем бешенства  
И распалив, как петушины сердца,  
Внутриплемённого Ареса ты не ставь  
С взаимной дерзостью средь моих сограждан.  
Войну – за дверь, но чтоб недалеко для тех  
Любовь в ком будет страшная ко славе:  
Чтоб мне не говорить про птиц домашних бой<sup>76</sup>.

В Афинах этого мифа суд граждан, к чьим голосам Афина прибавила свой, только что освободил Ореста от наказания за убийство своей матери. Приговор окончательный, но двусмысленный, как и любой, что выносится при равенстве голосов (и еще больше, чем любой другой *isópsēphos*<sup>77</sup> при-

---

<sup>76</sup> Эсхил. Эвмениды, 858–866. Заметим, что в ст. 851 Афина называет *allóphyton khtóna* [«иноплеменная земля». – Примеч. пер.] то другое пристанище, куда могли бы отправиться Эринии. [Данный перевод отрывка 858–866 близок к почти что подстрочному французскому переводу, который приводит Лоро. Частично использовался художественный перевод С. К. Апта. – Примеч. пер.]

<sup>77</sup> «Равногласный», с голосами, разделившимися поровну (греч.). – Примеч.

говор, этот двусмыслен из-за неравенства голосующих: люди и богиня. Ведь без божественного голоса люди однозначно объявили бы сына Агамемнона виновным)<sup>78</sup>. Тем не менее в результате процесса выигрывает Орест. *Exit* победитель. На сцене остаются Эринии, чей ужасающий гнев угрожает Афинам. И Афина должна будет убедить их от него отказаться, объясняя, что с точки зрения истины они не проиграли. Прикрепленные к городу, они будут в нем почитаться. При условии, что они сдержат бич бедствий *stásis*. В этом месте и располагается текст, который я только что процитировала.

Текст. Еще один текст. И который находится за пределами территории текстов историка. И никак не связанный с 403 годом и запретом напоминать о зле прошлого.

Возможно. Но этот текст – а он нам уже встречался, поскольку в нем максимально четко формулируется оппозиция между *stásis* и *pólemos*, – великолепным образом проводит различие между тем, что для города является призыванием, и тем, что является абсолютной угрозой. И между строк вырисовывается идеальный образ *полиса*, воинствующего вне своих стен и определяющегося гражданским миром изнутри. Внешнее принадлежит Афине, внутреннее относится к компетенции Эриний, которые могут вызвать в нем раздор или, став Эвменидами, заведовать воспроизводством

---

пер.

<sup>78</sup> О приговоре *isópsēphos* и «голосе Афины» см.: Loraux N. La majorité, le tout et la moitié.

города в повторяющемся времени следующих друг за другом поколений. Вопрос о политическом функционировании города, пребывающего в мире с самим собой, здесь не ставится, как не будет он поставлен до самого конца пьесы: Афина создала Ареопаг, чтобы блюсти дремлющий город, на Эриний возложена задача обеспечить плодovitость Афин, наконец, «народ» настойчиво обозначается как *stratós* (армия) – как если бы у него не было другой задачи, кроме как сражаться во внешних битвах. Итак, о правильном использовании города или о том, как между запретом *stásis* и восхвалением внешней войны мы утрачиваем политическое.

Так что перед нами принципиально важный текст, встречи с которым не может избежать ни одно исследование *stásis*.

Правда, речь идет о трагическом тексте и, согласно обычаю, историк должен не доверять трагедии. По крайней мере, он не доверяет трагедии как *тексту*, ограничиваясь произведениями, которыми, как он считает, он может воспользоваться в качестве документов; в таком случае, самое большее, что он может себе позволить, это соотнести каждую пьесу с историческим контекстом года ее создания, который, как думают, она отражает. Мы не станем предаваться этому упражнению, даже если оно позволяет связать дату постановки «Орестей» (458 год) с датой реформы Ареопага Эфиальтом (461 год). План состоит именно в том, чтобы не вступать ни в какие споры о границах и читать эти стихи вне заранее обозначенных фарватеров: вне фарватера историков, но

также вне фарватера «литераторов», и, поскольку мы отказываемся оставлять трагедию одним только специалистам по литературе, мы заодно отбрасываем те постулаты чтения, которое Университет охотно обозначает как литературное. Эти постулаты, разумеется, имплицитны, но имеют силу закона и их можно сформулировать следующим образом: 1) в трагедии слова лишены своего обычного смысла – в том числе политического и социального, – потому что речь идет о поэзии (слово *týrannos*, например, обозначает просто царя, что избавляет от необходимости задаваться вопросами об Эдипе как тиране; а в авторитетном переводе, как у Поля Мазона, *splánkhna*, термин для внутренностей, становится просто «грудью»); 2) у текста есть смысл и он только один (об очевидном противоречии, состоящем в том, что единственный смысл следует спрашивать у слов с неточным смыслом, не стоит даже упоминать). Переворачивая эти постулаты, мы, вслед за другими, будем применять следующие установки для чтения: 1) не существует такого слова, которое заменяло бы собой другое<sup>79</sup>, к трагическому тексту это относится еще в большей степени, так что следует интерпретировать именно то, что Эсхил назвал чревом, а не грудью; 2) в трагическом тексте гораздо сильнее, чем в любом другом, царит принцип полисемии, и одного слова *splánkhna*, «внутренности», достаточно, чтобы выразить нечто большее, чем суб-

---

<sup>79</sup> Конкретно о случае «Орестей» см.: Loraux N. La métaphore sans métaphore. À propos de l'«Orestie» // Revue de philosophie. 1990. № 2. P. 115–139.

версию жертвоприношения, поскольку оно в одно и то же время заставляет вспомнить и о фантазме порчи жертвоприношения в гражданской войне, убивающей молодых людей, и о том чудовищном пире, на котором Фиест съедает жареные внутренности своих детей<sup>80</sup>.

Поэтому у стихов 858–866 «Эвменид» мы будем спрашивать не об «исторической» информации о 458 годе до нашей эры и не о единственном и в то же время поэтически неточном значении – но о собственно трагической мысли о *stásis*. *Stásis*, опасность которой речь Афины стремится заклясть с удвоенной силой: потому, что это пытается сделать вся греческая мысль, но в еще большей степени потому, что трагическому жанру свойственно дистанцироваться от критических проблем и внутренних «злосчастий» города<sup>81</sup>. *Stásis*, обличаемая в финале трилогии, которая, переходя от старых убийств к новым, показывает, как рождается преступление внутри семьи. Изолируя эти несколько стихов, мы, конечно же, намереваемся приступить к упражнению в чтении;

---

<sup>80</sup> О *stásis* и жертвоприношении см.: Detienne M., Svenbro J. Les loups au festin ou la cité impossible // La cuisine du sacrifice en pays grec. Paris: Gallimard, 1979. P. 231–234. *Stásis*, убивающая молодых, см.: Эсхил. Эвмениды, 956–956. *Splánkhnon néôn* (859–860) заставляет вспомнить *splánkhna* детей Фиеста (Эсхил. Агамемнон, 1221).

<sup>81</sup> Об *oikeia kaká* из героодотовского рассказа о «Падении Милета» Фриниха и о выводах, которые необходимо из этого сделать в отношении афинской трагедии, см. ниже главу VI, а также: Vernant J.-P. Le sujet tragique: historicité et transhistoricité // Mythe et tragédie deux / Éds J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet. Paris: La Découverte, 1986. P. 86–89.

в первую очередь мы бы хотели воздать должное тексту, благодаря которому на горизонте исследования очертились перспективы, о каких мы даже не подозревали с самого начала.

Поскольку трагическое означающее состоит из двусмысленных эхо и перекличек, первый подход к дешифровке состоит в том, чтобы соотнести избранный пассаж с текстом в целом, в данном случае это трилогия. Так, «кровавые стрела» гражданской войны не только связывают пролитую кровь, эту навязчивую тему трагедии, со стрелом судьбы, которое уже в стихах 1535–1536 «Агамемнона» подстегивало новые бедствия после убийства царя Клитемнестрой; смысл этой синтагмы уточняется двумя приложениями, плетущими сложную сеть образов, взятых из других ассоциативных цепочек, и тем не менее являющихся – друг для друга и каждый по отдельности для *haimatērà thēgánas*<sup>82</sup> – чем-то вроде эквивалента. Мы уже говорили о *splánkhnōn blábas néōn*<sup>83</sup>: поражая внутренности молодых людей, острия *stásis* становятся чудовищными орудиями жертвоприношения, которые совершенно безнаказанно приступают к кощунственному разделыванию [partage] тел граждан. *Aóinois emmaneĩs thymōmasin* говорит о безумии, вызываемом бесхмельным опьянением неистовства. Безумие взаимоубийства (*manía allēlóphonos*), упоминаемое Клитемнестрой в конце «Агамемнона», этот совершенно семейный и уничтожающий се-

---

<sup>82</sup> Окровавленные стрела (греч.).

<sup>83</sup> Букв. «ущербы чревам юношей» (греч.).

мью ужас, является прерогативой Эриний. В этих фуриях – но также и в каждой из их жертв, ибо настолько крепкой является связь, что соединяет этих «гончих псов» с их добычей, – безумие встречается с неистовством<sup>84</sup>, и именно последствиями этого неистовства, сорвавшегося с цепи в городе, они угрожают Афинам. Без вина неистовствует политическое опьянение, подобно возлияниям, которые посвящают Эриниям, – но в разделенном городе, как и в приношениях силам мести, пролитая человеческая кровь равняется отсутствующему вину<sup>85</sup>. Таким образом, в пространстве двух стихов друг на друга накладываются два семантических поля, сосуществовавших на протяжении всей «Орестеи». Как если бы такого взаимоналожения было достаточно, чтобы вы-

---

<sup>84</sup> *Allēlóphonous manías*: Эсхил. Агамемнон, 1575–1578. Отметим, что в Аркадии, где глагол *erinýein* является эквивалентом *thymōi khrēsthai*, «быть в неистовстве» (Павсаний. Описание Эллады, VIII, 25.6), Эринии зовутся *Maniai* (Там же. VIII, 34.1), то есть получают само имя безумия; наконец, упомянем дорийское слово *émmanis* (вариант *émtnēnis*), которое говорит о действенности божественного проклятия, принимающего форму бича бесплодия (ср.: Watkins C. À propos de «Mēnis» // Bulletin de la Société de Linguistique. 1977. № 72. P. 200–201): разумеется, Афина Полиада не станет пользоваться дорийскими словами, но, если не брать в расчет метрику, отличающую длинную гласную от короткой, так ли уж невозможна ассоциация – к слову, обеспеченная этимологией – очевидного *emmanēs*, производного от *manía*, и более отдаленного *émmanis*, производного от *Mēnis*, гнева, который в ст. 155 «Агамемнона» связывается с *mnámōn*, дорийской формой *mnēmōn*?

<sup>85</sup> Мы сравниваем ст. 859–860 (*haimaterás, aoínois*) и ст. 107 и 265 «Эвменид», говорящие об Эриниях (*aoínous, erythrónpleanón*), – выражение, по поводу которого стоит вернуться к Видалю-Накэ: Vidal-Naquet P. Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle // Mythe et tragédie deux. P. 157.



разить опрокидывание всех порядков в гражданской войне, и Афина теперь может противопоставить *stásis* правильной войне, не пересекающей ворота города. На одной стороне Арес, бог убийства и Убийство как таковое<sup>86</sup>, – Арес, вставший посреди семейного очага и как в городе, так и среди Атридов разжигающий взаимную дерзость между родственниками; на другой – желание славы, которое надгробное слово приписывает гражданам, павшим в сражении с врагом.

Но как перед *Árēs emphýlios*, так и после желания славы, в тексте есть петухи. Охватывая оппозицию между двумя войнами, странные птицы своим появлением означают, что *stásis* – это семейная война, воцарившаяся в городе. Поскольку *órnis* (птица) часто обозначает петуха, особенно тогда, когда птица обозначается как домашняя (*enoíkios*), несложно увидеть в метафоре из стиха 866 («Чтоб мне не говорить про птиц домашних бой») или «[говоря о домашних птицах] я не употреблю слово битва») повторение сравнения из стиха 861 («И распалив, как петушины сердца», или, точнее, «распалая, как сердце петухов, в моих согражданах»). Петухи ведут к семейному Аресу; воинская слава одним фактом своего упоминания запрещает, чтобы внутри города употреблялся вокабуляр битвы. Вроде бы все хорошо. Но что делать с петухами? Очевидно, они обязывают выйти за пределы текста, сделать второй шаг в чтении и попытаться прояснить странность некоторых фигур, призывая на помощь ши-

---

<sup>86</sup> См. ниже главу IV.

рокий референциальный контекст греческого воображаемого. И тогда за этими символическими птицами обнаруживается *níkē*, а еще – подрыв и разрушение в семье.

Возьмем театр Диониса, где перед публикой, состоящей из граждан, состязаются трагические поэты, стремясь к мирной победе: и вот, каждый год в этом самом же месте афиняне за общественный счет организуют бои петухов – животный контрапункт трагическому состязанию (но это тревожащий, ибо кровавый, контрапункт). Множество текстов упоминает эту практику, множество образов к ней отсылает, что позволяет убедиться в том, что для афинян – для греков – противостояние петухов символизировало желание победы в чистом виде, которое в каждом сражении превосходит любую возможную мотивацию, даже самую благородную<sup>87</sup>. Мы ограничимся одним текстом Элиана; конечно, это поздний текст (и его автор не относится к тем, кому доверяют историки V века), но в нем эта идея высказана предельно ясно. Чтобы объяснить происхождение этого афинского обычая, текст приводит речь Фемистокла. Нам сообщается, что когда он вел армию граждан навстречу варварам во время мидийских войн, он увидел двух петухов, которые, как будто случайно попавшись ему на пути, вели ожесточенный бой, и сказал: «Смотрите, они сражаются не за родину, не

---

<sup>87</sup> Основные текстуальные отсылки можно найти в двух статьях, посвященных этим боям: *Bruneau P.* Le motif des coqs affrontés dans l' imagerie attique // *Bulletin de correspondance hellénique*. 1965. № 89. P. 90–121; *Hoffmann H.* Hahnenkampf in Athen // *Revue archéologique*. 1974. P. 195–220.

за отчих богов, не за гроба своих предков, принимают муку не ради славы, свободы или блага детей, но единственно ради того, чтобы победить и превзойти мужеством противника». Победить, чтобы не быть побежденным: победа ради победы. Этот пример, уверяет текст, воодушевил афинян. Но если в него вдуматься, мы должны будем констатировать, что слова, приписываемые Фемистоклу, вызывают тревогу, поскольку отвергают все греческие основания для ведения войны: славу, разумеется, но также и весь, пункт за пунктом, список ценностей, которые в «Персах» Эсхила мотивируют греков на победу при Саламине<sup>88</sup>; остается одно-единственное основание, и это *желание*: желание победы ради победы, – то, что дискурс о войне обычно старается затушевать (в финале «Эвменид» единственным *érōs* является *érōs* к великой славе<sup>89</sup>), но что греки обнаруживают и проклинают в *stásis*<sup>90</sup>. Должны ли мы пойти еще дальше и сказать, что они закрепляют это желание за одной только *stásis* именно для того, чтобы надежнее заковать ее угрозу? Анекдот о Фе-

---

<sup>88</sup> Элиан. Пестрые рассказы, II, 28. Пер. С. В. Поляковой. Ср.: Эсхил. Персы, 402–405, где, за исключением славы (но с дополнительным упоминанием женщин), список побудительных причин является тем же.

<sup>89</sup> Эсхил. Эвмениды, 865. – Примеч. пер.

<sup>90</sup> В том числе утверждая, что для победителя и побежденного разрушение [в *stásis*. – Примеч. пер.] является одним и тем же (см.: Демокрит. DK B249, занимающий прямо противоположную позицию по отношению к той, что высказывается в *Dissoi Logoi* [8–10], гласящей, что «[победа] является благом для победителя и злом для побежденного»).

мистокле заставляет думать, что им прекрасно была известна тревожащая пограничная зона, где война неподобающим образом напоминает гражданскую войну. В данный момент в мои планы не входит риск погружения в эту зону<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> См.: *Loraux N.* Solon au milieu de la lice // Aux origins de l' hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à Henri van Effenterre. Paris: Publications de la Sorbonne, 1984. P. 199–214 и *Loraux N.* Corcyre 427, Paris 1871. P. 107–112.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.